

Martin Heidegger egy 1925 májusában írott levelében a következőt írta annak a Hannah Arendtnek, akivel ebben az időben a professzor – diák viszonynál jóval szorosabb kapcsolatban állt: „szerelmesnek lenni egyenlő a legautentikusabb létezésbe vonva lenni. *Amo*, vagyis *volo ut sis*, mondta egyszer Ágoston: szeretlek – azt akarom, hogy az legyél, ami vagy”.¹ Előadásomat nem azért kezdem ezzel a levélrészlettel, mert annak tárgya az Arendt és Heidegger közötti szerelmi viszony lenne: erről már sokat lehet tudni – talán többet is a kelleténél.² A kiadott levelezés immáron lehetővé teszi ennek a történetnek eredeti dokumentumokkal alátámasztott megismerését is. A levélrészlet a Heidegger által idézett ágostoni gondolat miatt érdekes; a szerelem vagy szeretet affirmálja, megerősíti a szeretet személy létezését. Ám Ágoston neve nem véletlenszerűen kerül itt elő; az ő filozófiája a kezdetektől egészen a gondolkodó pályafutás végéig fontos szerepet játszott Hannah Arendt gondolkodásában.

Arendt Ágostonhoz fűződő viszonyának közelebbi szemügyre vétele óhatatlanul felveti azt a kérdést, hogy hány Hannah Arendt is létezik. A *Totalitarizmus-könyv* és az 1958-as, általában opus magnumként számon tartott *The Human Condition* nyomán sokáig a totalitarizmuskoncepció és a Heideggert sajátos módon átértelmező politikai fenomenológia volt az érdeklődés középpontjában. Az 1990-es években ez a kép azonban jelentős módosulásokon ment keresztül. Ez részben a fiatalkori művek előtérbe kerülésének, részben a washingtoni kongresszusi könyvtárban őrzött Arendt-anyag feldolgozásának volt a következménye. Ám Margaret Canovan, Arendt

* A szerző az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének főmunkatársa.

¹ Ursula Ludz (szerk.): *Hannah Arendt / Martin Heidegger Briefe 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002. 30. o. A szöveghelyre könyvében Biró-Kaszás Éva is felhívja a figyelmet: *Felelősség a világért*. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig. Debrecen, Vulgo, 2005. 16. o. 4. lábjegyzet. A monográfiára vonatkozóan lásd: Kovács Gábor: Biró-Kaszás Éva: *Felelősség a világért*. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig, *BUKSZ*, 19. évfolyam, 4. szám, 2007 tél, 359–362. (recenzió) Jelen előadásban felhasználtam ez utóbbi írás gondolatmenetének néhány elemét.

² A témára vonatkozóan lásd: Elzbieta Ettinger: *Hannah Arendt – Martin Heidegger*. Egy kapcsolat története. Fordította Berényi Gábor. Budapest, Osiris, 2001.

monográfusa úgy gondolja, hogy a levéltári anyag nyomán gyökeresen át kell értelmezni az életművet.³ Canovan ennek szükségességét egy metaforával érzékelteti: eddig csak a vízből kiemelkedő magányos csúcsokat – vagyis a publikált műveket – láttuk, ám most, lebukva a tengerszint alá, kiderült, hogy ezek korántsem magukban álló szirtek, hanem a tenger alatt kisebb-nagyobb dombok és hátságok – vagyis a publikálatlan levéltári anyag – vonulata köti őket össze egymással. Ezért máshová kell tenni az életműben a hangsúlyokat, mint azt korábban gondoltuk.

A pályafutás első két évtizedét alapvetően a német egzisztencia-filozófia, mindenekelőtt Heidegger és Jaspers befolyásolta. Az 1929-es *Der Liebesbegriff bei Augustin* című doktori értekezés ennek a kettős hatásnak a jegyében fogant. Az ágostoni filozófia tálcán kínálta a lehetőséget az egzisztencia-filozófia fogalmi apparátusával történő megközelítés számára. Mindamellet ez a nehézkes stílusban megírt könyv mégiscsak több egyszerű doktorandusz-ujjgyakorlatnál, melyhez hasonlókat tucatjával találhatunk a korabeli német egyetemek levéltáraiban. Az írást az teszi izgalmassá, hogy benne nemcsak azok a fogalmak és metaforák bukkannak fel, amelyek oly jól ismertek az „érett” Arendt műveiből – például a *világ*, vagy a *sivatag* –, hanem a háttérben a jellegzetes arendti gondolkodásmód mélystruktúrája is felsejlik. Ennek a mélystruktúrának egyik legfontosabb ihletője kétségtávol Ágoston volt; az ő gondolatai mottóként, vagy egy odavetett megjegyzés formájában a legkülönbözőbb időszakokban írott művekben bukkannak fel.

A szakirodalomban aránylag későn figyeltek fel az értekezésre, melyet Arendt valamikor az ötvenes évek végén – hatvanas évek elején lefordíttatott angolra, ám a mű az ő életében nem jelent meg. Végül is az angol szöveg 1996-ban látott napvilágot Joanna Vecchiarelli és Judith Chelius Stark gondozásában egy terjedelmes és alapos interpretatív esszé kíséretében.⁴ Szerencsés egybeesésről volt itt szó abban az értelemben, hogy a két szöveggondozó egyszerre volt Ágoston értő kutatója és az arendti életmű avatott ismerője. Az értekezést ők egyfajta hiányzó láncszemként kezelik, amely megelőlegezi és megvilágítja a későbbi művek számos gondolatmenetét. Nem véletlen – mondják –, hogy Arendt szerette volna ezt a korai könyvét angolul is nyomtatásban látni, hiszen maga is tudatában volt annak, hogy az abban tárgyalt problémák kapcsolódnak azokhoz a kérdésekhez, melyek a hatvanas évek elején izgatták őt.

³ Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. New York–Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁴ Hannah Arendt: *Love And Saint Augustine*. Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago–London, The University of Chicago Press, 1996.

Nyilvánvaló, hogy ez a megközelítés vitatható. Biró Kaszás Éva 2005-ös könyvében – amely jelentős mozzanata a magyar nyelvű Arendt-recepciónak, mert egy aprólékos elemző ismertetés keretében részletesen foglalkozik a disszertációval – láthatólag hajlik arra a véleményre, hogy az angol fordítás szöveggondozói talán túlhangsúlyozzák az életmű folyamatosságát, s talán nagyobb itt a törés a disszertáció és a későbbi művek között, mint azt a hatvanas években a saját pályakezdésére visszatekintő Arendt láttatni akarta.

A disszertáció nem volt jó könyv; magán viselte a pályakezdő művek szokásos, kiforratlanságból eredő hibáit. Karl Jaspers, az értekezés témavezetőjeként, az írás érdemeinek elismerése mellett bizonyos fenntartásokat is megfogalmazott; a dolgozatra nem is adta meg a legmagasabb osztályzatot.⁵

Qustio mihi factus sum – azaz kérdéssé váltam önmaga számára, idézi Arendt Ágostont. Ez a kérdés a disszertációban egy olyan ontológiai odüsszeia kiindulópontjaként jelenik meg, melynek stációit Arendt az ágostoni szeretetfoglalom elemzésével járja végig. Ennek a peregrinációnak van egy felfelé ívelő első szakasza, melynek során a lélek felemelkedik Istenhez; ezt követi a világba történő visszatérés; a lélek visszatér a világba, ám ahhoz való viszonya gyökeresen más lesz, mint a vándorlás megkezdése előtt volt.

Az eredeti német szöveget olvasva szembeötlő az egzisztencia-filozófiai fogalmi keret, amelyben Arendt az ágostoni filozófiát értelmezi. Az angol fordításban a textus felhasználóbaráttá tételének szándéka miatt ez a fontos mozzanat kétségkívül elhalványul. Nem haszontalan röviden felidézni a szöveg fordítástörténetét! A hatvanas évek első felében Arendt lefordíttatta angolra, majd – miután kiadói szerződést kapott az angol kiadásra – elkezdte átdolgozni az A. B. Ashton féle fordítást, azonban ezt a munkát nem fejezte be; minden valószínűség szerint – *Eichmann-könyv* megjelenése után évekig hódzó vita miatt – erre már nem maradt energiája. Végül az angol nyelvű kiadás terve kútba esett.

Az Arendt által revideált, és helyenként kibővített angol szövegváltozatban megjelenik az a sajátos fogalmi apparátus, amely az ötvenes évek végétől uralta politikai filozófiáját. A *kezd*et (beginning), vagy a *születettség* (natality) és a *világ* (world) fogalmai jóval nagyobb szerephez jutnak itt, mint a disszertáció eredeti, 1929-es német szövegében. Az 1996-os angol kiadásban publikált végső változat pedig a szerkesztők által összedolgozott szövegváltozatokból áll össze.

⁵ Erre vonatkozóan lásd: Joanna Vecchiarely Scott and Judith Chelius Stark: Rediscovering Hannah Arendt. In. Hannah Arendt: *Love And Saint Augustine*. 204–205. o.

Van-e kitörési pont az egzisztencia magányosságából, s ez lehet-e a szeretet? – igazából ez volt Arendt alapkérdése 1929-ben. A disszertáció három fejezetből áll – ezek az ágostoni szeretetfogalomnak azt a három különböző kontextusát rekonstruálják, amelyek Arendt szerint nem egyeztetethetők össze egymással. Az első a szeretetet, mint *vágyat* (appetitus) tárgyalja. A másodikban a szeretet a teremtmény relációjában jelenik meg, míg a Vita socialis címet viselő harmadik résznek a témája annak elemzése, hogy a felebaráti szeretet – amely az első két kontextusba nem igazán illeszthető bele – milyen szerephez jut az ágostoni filozófiában. Arendt – jóllehet maga a fogalom még nem kapott olyan hangsúlyos szerepet mint a hatvanas években – kétségkívül már 1929-ben is tematizálta az ember-világ viszony problematikáját. Az ember világteremtő lény, aki nem választható el ettől a világtól – írja a *Lét és idő* vonatkozó gondolatmenetei által inspirált fiatal Arendt. Az ágostoni *mundus* fogalmát értelmezve egy lábjegyzetben név szerint is említi korábbi professzorát, azt fejtegetve, hogy a *Welt*, vagy *mundus* az ember által lakott világot jelenti, ami megkülönböztetendő a fizikai univerzumtól.⁶

Az Ágoston által adott első értelmezési keretben a szeretet *vágyakozás*-ként (cupiditas, concupiscentia) jelenik meg. A vágyakozás az ember önmagának elégtelen mivoltából fakad; olyasmire vágyik, aminek maga híján van. A vágy eltüntetni igyekszik a szerető és a szeretett közötti távolságot. A cupiditas-ként értelmezett vágyakozásnak számos formája létezik; ilyen az emberek közötti szerelem, de a cupiditas mindenekelőtt azért fontos Arendt számára, mert Ágoston-interpretációjában ez az, ami nemcsak összeköti az embert világával, hanem konstituálja is azt: ez az értelme a már idézett *amo – volo ut sis*, vagyis szeretlek – akarom, hogy legyél kijelentésnek. A világ szerelmesének vágya ilyenformán cselekvés, amely teremti és fenntartja azt, amire a vágy irányul, vagyis magát a világot.

Az igazi kérdés Arendt számára a háromféle ágostoni szeretet-fogalom – *cupiditas*, *caritas*, *dilectio* – és ezek kontextusának elemzése során az, hogy a felebaráti szeretet, a *dilectio proximi* voltaképpen milyen szerepet tölt is be az ágostoni gondolkodásban. A világot éppen úgy nem lehet önmagáért szeretni, mint ahogyan felebarátunkat sem; ezt kizárja a szeretet isteni rendje, az *ordinata dilectio*, valamint a *frui* és *uti* (élvezet és használat) közötti szigorú különbségtétel. A keresztény számára csak Isten szerethető önmagáért; minden másnak a szeretete derivatív és instrumentális jellegű. Kérdés, hogy ez esetben mi lesz azzal az emberi világgal, amelyet az emberi teremtmény tevékenység és rá irányuló szeretet konstituál.

⁶ Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretationen*. Berlin, Springer, 1929. 42. o., 2. láb.

A disszertáció harmadik részében Arendt arra a konklúzióra jut, hogy Ágoston álláspontja ambivalens jellegű: egyfelől leszögezi az ember társadalmiságát és történetiségét, mely abból adódik, hogy az emberi nem közös őse Ádám, illetve abból, hogy a megváltás ennek az emberi nemnek minden egyes egyedére vonatkozó történelmi esemény. Másfelől azonban Ágostonnál a felebaráti szeretet nem a másik ember individualitására irányul; ember-társam valójában az isteni kegyelem tárgyaként releváns számomra; emiatt, s nem önmagáért kell őt szeretnem. A világgal természetszerűen ugyanez a helyzet: tehát az ember autentikus létmódja az *amator Dei*, nem pedig az *amator mundi* állapota.

Arendtnek az ötvenes évek végétől kiteljesedő politikai teóriájában a szeretetnek kizárólag – a disszertációban rekonstruált keresztény, ágostoni eredetű szeretetfogalom oppozíciójaként – politikai válfaja, vagyis a világ szeretete jelenik meg pozitív értelemben. Ezt jelzi az a – végül elvetett – ötlete, hogy az 1958-as *The Human Condition*-nak az *Amor mundi* címet adja.⁷ Sokatmondó, hogy már a könyv első fejezetének legelején – a pluralitás problémájának tárgyalása során – Ágostonnal indít: a teremtéstörténet ágostoni értelmezése itt azért fontos, mert Ágoston szerint az ember teremtésének specifikuma abban áll, hogy Isten Ádám megteremtésével *unum ac singulum*, vagyis egyedi egzisztenciaként helyezte a világba az embert. Az Ádám utódainak összességeként létező emberiség egyedi egzisztenciák összessége; az a pluralitás, melyet ez konstituál az emberi állapot alapvető meghatározója.⁸

A szeretet problémája a *private realm* és a *public realm*, vagyis a magánszféra és a közszféra viszonyát elemző második fejezetben jelenik meg első ízben.⁹ A kiindulópont itt ismét csak Ágoston. Arendt disszertációja gondolatmenetét folytatva kifejti azt, amit az 1929-es szöveg – jóllehet nem explicálva részletesen a problémát – már tartalmazott. A felebaráti szereteten – az értekezésben központ szerepet játszó *dilectio proximi*-n – alapuló keresztény közösség sajátos világpótlékot, egyfajta pszeudo-világot konstituál a benne élő hívők számára. Az alapját jelentő *charity* ugyanis megegyezik az általános értelemben vett szeretettel (love) abban, hogy valamiféle viszonyrendszert (in-between) konstituál a közösség tagjai között. Ám – mondja

⁷ Azt, hogy a világ szeretete gondolkodásának központi motívuma Arendt életrajzírója már könyvének címével is jelezni kívánja: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven and London, Yale University Press, 1982.

⁸ Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1958. 8. o.

⁹ A *The Human Condition* fogalmi megkülönböztetéseire vonatkozóan lásd: Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 99–154. o.

Arendt – ez mégsem valódi közszféra; a hívők közössége a *világnélküliség* (worldlessness) által meghatározott hitközösség.¹⁰

A gondolatmenetnek ezen a pontján nem igazán világos, hogy a szeretet – miután kétségkívül valamiféle viszonyrendszert hoz létre – miért nem képes a közszféra megalapozására; hiszen annak lényege éppen az, hogy viszonylatok összességeként funkcionál. Arendt a folytatásban úgy érvel, hogy a közösségi életnek ez a struktúrája a családot modellezi; ám egy család tagjai közötti viszony nem-politikai, sőt politikaellenes jellegű. Arendt felfogásában valódi közszféra csak az interszubjektív kapcsolatoknak abból a válfajából nőhet ki, amelyeknek vezérlőelve a kiválóságra (excellence) való törekvés.¹¹ Márpedig a szeretetnek egyik fajtája sem ilyen; a szeretet ugyanis nem az általa összefűzött egyének agonális jellegű kapcsolata.

Ám a helyzet nem ilyen egyszerű. Arendt ugyanis a *The Human Condition*-nek a *cselekvéssel* (action) foglalkozó fejezetében újfent visszatér a szeretet (love) problémájára, amit itt a *megbocsájtás* (forgiveness) kontextusában tárgyal.¹² Itt az derül ki, hogy a szeretet paradox módon éppen-séggel a maga világtalan (worldlessness) mivolta miatt lehet az alapja a közszféra tartós fennmaradásában nélkülözhetetlen szerepet játszó megbocsájtásnak. A szeretet ugyanis egyedülálló módon rendelkezik az *önkinyilvánítás* (self-revelation) hatalmával és az egyedi identitás (who) felfedésének képességével; ez pontosan azért lehetséges, mert a szeretet a teljes világtalanságig elmenően közömbös a szeretett személy közösségi identitásával (what) szemben. Nem érdeklik annak minőségei, hibái, teljesítményei, tévedései és bűnei.

Hogy mit is jelent a szeretetnek a fentebb hangsúlyozott világnélkülisége, azt a gondolatmenet folytatásában a szeretet legintenzívebb fajtájának, a szerelemnek az elemzésével világítja meg. A szerelem – lévén az egyik legerősebb emberi szenvedély – lerombolja a szeretők közötti, viszonylatokkal átszótt teret, azt a bizonyos in-between-t, amely egyszerre elválasztja és összeköti az embereket. Amíg a szerelem tart, az egyetlen közvetítés a szeretők között a gyermek, aki ennek a szerelemnek a gyümölcse – ez az a közös, amely egyszerre köti össze és választja el őket. Arendt konklúziója tehát az, hogy a politikai filozófiájának egyik alapfogalmát jelentő *születettség* (natality) forrása éppen a legvilágtalanabb emberi szenvedély, a szerelem. A szeretők a gyermek révén térnek vissza abba a világba, ahonnan szenvedélyük kiragadta őket. A szeretet tehát a maga világtalan mivoltában egyedülálló világteremtő képességgel (world-creating faculty) bír. A világba

¹⁰ Uo. 53. o.

¹¹ Uo. 53–54. o.

¹² Uo. 242. o.

való visszatérésnek azonban nagy az ára a szeretők számára: egyszerre jelenti a szenvedély végét, valamint azt, hogy összetartozásukat ezután már más módon kell megalapozniuk.¹³ A gondolatmenet másik fontos konklúziója az, hogy a gyermek lesz, aki megtestesíti az ember alapvető ontológiai karakterisztikumát; az új létrehozásának, az új kezdetnek, a már a disszertációban is hangsúlyozott initium-nak a képességét.

Ágoston Arendt számára élete végéig fontos referencia-pont marad; neve és gondolatmenetei visszatérő módon fel-felbukkannak könyveiben. A hatvanas évek írásaiban Ágoston mint a rómaiak egyetlen nagy filozófusa jelenik meg, aki egy tradíció töréspontján álló gondolkodók első nagy képviselője Arendt számára: Kierkegaard-hoz, Nietzschehez, Marxhoz hasonlóan ő is arra ítéltetett, hogy kora léttapasztalatát azzal a fogalmi apparátussal értelmezze, amely egy korábbi és egészen más jellegű léttapasztalatban gyökerezett. Arendt ebből a helyzetből eredezteti az ágostoni filozófia ambivalenciáit – ám ezek szerinte éppenséggel Ágoston gondolkodói nagyságát mutatják, hiszen ezek világítják meg leginkább annak a *már nem és még nem* szituációnak a dilemmáit, amellyel egy törésponton álló gondolkodó szembesülni kénytelen.

A *Forradalom-könyv* ellenvetések sokaságát provokáló gondolatmenetei, amelyekben Arendt a francia forradalom kapcsán a jóságnak és a száanalomnak a közösségi-politikai szférára gyakorolt romboló hatásáról értekezik,¹⁴ némileg más megvilágításba kerülnek, ha a disszertációnak azzal az eszmefuttatásaival együtt vizsgáljuk őket, amelyekben Arendt azért bírálja Ágoston felebaráti szeretet (dilectio proximi) koncepcióját, mert az a másik embert instrumentalizáló módon elszemélyteleníti. Ugyanis ez a szeretet nem a másik emberre mint egyedi egzisztenciára, hanem mint a teremtettség és az isteni kegyelem objektumára, az egyedi helyett az általa hordozott általánosra irányul. A *Forradalom-könyv* jóság-kritikája ugyanezt a mintát követi: a jóság – amely érzelem, s mint ilyennek a szív sötétségében kell maradnia – a politika terében száanalommá torzul, olyan szenvedéllyé, mely tárgya nem a konkrét, individuális ember, hanem egy elvont általánosság, a szenvedők arctalan tömege.¹⁵

Az életművet lezáró *The Life of the Mind* második, akaratról szóló kötetében ismét csak explicit módon előkerül a szeretet-problematika; ez most is az ágostoni filozófia tárgyalása közben történik meg. A kiindulópont itt az akarat fogalma; Ágoston az akarat első filozófusaként jelenik meg. Arendt itt

¹³ Uo. 242. o.

¹⁴ Hannah Arendt: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Budapest, Európa Könyvkiadó, 1991. 103–127. o.

¹⁵ Uo. 115. o.

abból a – műveiben visszatérő módon idézett – ágostoni gondolatból indul ki, hogy az ember egyszerre képes akarni és nem akarni, a *velle* és a *nolle* mindig együtt van jelen, aminek az a következménye, hogy hiába akarok valamit, nem vagyok képes azt megtenni, akkor sem, ha egyébként nincsen külső akadályozó tényező. Vagyis az ember esetében *voluntas* és *potestas* nem esik egybe. Akarni valamit és képesnek lenni valamire nem ugyanaz (Non hoc est velle quod posse). Ami azt jelenti – folytatja a gondolatmenetet Arendt –, hogy az akarat szabadsága kizárólag a megerősítés vagy elfogadás belső hatalmára támaszkodik, s nincsen semmi köze az akart cselekedet tényleges végrehajtásának képességéhez.¹⁶ Itt most nyilvánvalóan nincs lehetőség az egész szövevényes gondolatmenet rekonstruálására, ezért arra a kérdésre összpontosítunk, ami miatt az egész kifejtésre sor kerül. Ez az, hogy ha az akarat – amely pedig az emberi lélek legaktívabb fakultása – belső meg hasonlottsága következtében önmagában képtelen arra, hogy hidat verjen a lélek és világa között, mi lehet az a sajátos képesség, amely melynek segítségével végül is eljutunk a bennünket a világgal összekötő cselekvésig? Arendt most másképpen interpretálja Ágostont mint azt az 1929-es értekezésében tette: itt ugyanis azt mondja, hogy az akarat meggyógyítása, hasadtból egészé tétele nem az isteni kegyelem beavatkozásának az eredménye.¹⁷

A gyógyítás ágense itt magában az emberben van; ez pedig a szeretet. Ez azért lehetséges, mert a szeretet itt az akarat sajátos transzformációja, *voluntas: amor seu dilectio*, idézi Arendt Ágoston megállapítását annak szentháromságról szóló értekezéséből.¹⁸ A szeretet az az ágens, amely összeköti a szeretőt és az általa szeretett dolgot vagy személyt, csodálatra méltóan erős szeretetkötelékben egyesítve őket. A szeretetté átlényegült akarat alapvetően abban különbözik a transzformáció előtti akarattól s az azt kísérő vágytól, hogy képes tartósan élvezni szeretete tárgyát. Az akarat, amely az ágostoni antropológiában az emlékezet és a tudás mellett az emberi lélek harmadik fakultása, mintegy annak mozgató ereje, a szeretetté váló átalakulás nélkül erre képtelen, hiszen kihuny, amint birtokba veszi azt a tárgyat, amire irányult. Arendt itt láthatóan ismét csak saját politikai teóriája felől interpretálja Ágostont: a lényeges számára az, hogy az így értelmezett szeretet képes a szeretett dolog tartós élvezetét biztosítani; a hangsúly itt a tartósságon van, ami az arendti politikai filozófia egyik központi kategóriája.

Hogyan megy végbe az akaratnak szeretetté váló transzformációja, ha kizárjuk az isteni kegyelmet mint kívülről ható erőt? Arendt szerint Ágoston

¹⁶ Hannah Arendt: *The Life of the Mind II. Willing*. New York & London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. 88. o.

¹⁷ Uo. 95. o.

¹⁸ Uo. 102. o.

– középkori követőjéhez Duns Scotushoz hasonlóan – a szeretetet az akarat funkcionális cselekvő aspektusaként értelmezi. Ha azonban az akarat kialszik az akart tárgy élvezetében, miképpen tehet szert tartósságra mint annak funkcionális cselekvő aspektusa? Ez az emlékezet és a tudás fakultásainak közreműködésével történik,¹⁹ de ami igazán fontos Arendt számára az, a szeretetté átalakult akarat *tárgykonstituáló* mivolta: a szeretet a cselekvés elvévé válva teremti és fenntartja szeretete tárgyát. Ezért zárja le itt is a már ismert Ágoston-idézet a gondolatmenetet: Amo: Volo ut sis – szeretlek, tehát akarom, hogy legyél.²⁰ Az arendti politikai filozófia felől nézve ennek legfőbb konzekvenciája az, hogy a nyilvánosság fényébe kilépő cselekvő valójában amator mundi, a világ szerelmese, akit a közszerelés iránti szenvedélye arra sarkall, hogy szeretete tárgyát – a világot mint az emberi lények sokaságának otthonát – nap mint újra teremtsen. Így lesz a politikafilozófus Hannah Arendtnél a szeretet a republikánus aktivizmus végső mozgatórugójává.

¹⁹ Uo. 103–104. o.

²⁰ Uo. 104. o.